

ПРОПОВЕДИ ВЪРХУ „ПЕСЕН НА ПЕСНИТЕ“

ПРОПОВЕДИ 80-82¹

Св. БЕРНАР ОТ КЛЕРВО

ПРОПОВЕД 80

1. Някои от вас, както узнах, понасят с известно безпокойство това, че ето вече в продължение на няколко дни, докато отдаването на изумление и удивление пред светите тайни доставя радост, словото, което изнесох, беше или никак, или твърде недостатъчно подправено със солта (*Кол.*, 4:6) на моралните поучения; при това противно на обичайното. Но няма не може да прегледаме отново казаното? Няма да продължа напред, ако преди това не премисля пак всичко. Хайде, кажете, ако си спомняте, от кое точно място на Писанието започна това лишаване, за да подхвана отново оттам. Мое дело е да поправа щетите, или по-скоро на Господа, от когото първом приемаме всичко. И така, откъде трябва да започнем повторението? Дали оттам: *Нощес на леглото си търсих оногова, когото обича душата ми (Песен на песн., 3:1)?* Ако не греша, оттам. Оттук и нататък имах само едничката грижа, след като разпръснем гъстата мъгла на тези алегии, да положим тайнствената наслада в светлината на Христа и Църквата. И тъй, нека се върнем към проследяването на моралния смисъл: не би могло да ми е неприятно нещо, което за вас ще да е от полза. А това ще стане както подобава, ако казаното за Христа и за Църквата (*Еф.*, 5:32) отнесем по същия начин към Словото и душата.

2. Ала някой ще ми рече: „Защо свързваш тези двете? Какво наистина е общото между душата и Словото?“ Голямо във всяко отношение (*Рим.*, 3:2). Първо, защото

¹ Преводът е осъществен по двуезичното издание: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, (lateinisch/deutsch), 10 Bde., hrsg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1990–1999; *Sermones super Cantica canticorum*, Sermones LXXX-LXXXII: Band VI, 1995, S. 568-611. Бележките, взети от това латинско-немско издание, са означени с „бел. лат.-нем. изд.“, а бележките от преводачката на български – с „бел. пр.“. Библейските цитати са дадени според това издание и са указани в скоби в текста. На някои места при тяхното предаване се налага преводът да е различен от българския синодален превод на Библията (ползвано е издание на Св. Синод на Българската Църква, София, 1998 г.) и да се придържа към латинския текст, за да става по-ясен ходът на мисълта на Бернар. Използвани са също електронна версия на латинския текст на проповедите: http://www.binetti.ru/bernardus/86_5.shtml;

и английски превод: <http://hymnsandchants.com/Texts/Sermons/SongOfSongs/>.

има такова сродство на природите, че Словото е образ [на невидимия Бог²] (Кол., 1:15), а душата е сътворена по образа (Бит., 1:27). След това, защото сродството се засвидетелства от подобие. Наистина, душата е създадена не само по образ: а и по подобие. Питаш: в какво е подобна? Чуй първо за образа. Словото е истина, е мъдрост, е справедливост: и това е образ. На какво? На справедливостта, на мъдростта, на истината. Защото този Образ е справедливост от справедливостта, мъдрост от мъдростта, истина от истината, така както от светлината – светлина, от Бога – Бог³. Душата не е нищо от тези неща, понеже не е Образът. Тя обаче е способна да ги възприеме⁴ и стремяща се⁵ към тях: и навярно поради това [е казано, че] е създадена по Образа. Възвишено творение, носещо в способността си за възприемане⁶ отличителния знак на величието⁷, а в стремлението⁸ си – този на правилността⁹. Четем, че Бог направил човека прав¹⁰ (Екл., 7:29), а това, че [го направил] и велик¹¹, се потвърждава от способността за възприемане, както казахме. Наистина, създаденото по Образа трябва да се съгласува с Образа и да не е напразно причастно на името „образ“, както и самият Образ не се нарича с пусто или празно име „образ“. Знаеш обаче за Този, който е Образ, че бидейки във форма¹²

² Даденото в квадратните скоби е продължението на библейския израз от Послание на св. ап. Павел до Колосяни, 1:15 – „образ на невидимия Бог“ (бел. пр.).

³ При Бернар: *de lumine lumen, de Deo Deus*. Сръв. със следната част от втория член на Символа на вярата, посветен на втората ипостаса на Светата Троица – Бог Син, Словото: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*; на български: „Светлина от Светлина, Бог истинен от Бог истинен“ (бел. пр.).

⁴ С целия израз „способна да възприема“ превеждаме една латинска дума: *sapax* (бел. пр.).

⁵ *Appetens* (бел. пр.).

⁶ „Способност за възприемане“ – *sapacitas* (бел. пр.).

⁷ *Maiestas*; по-надолу се използва и думата *magnitudo*, която превеждаме по същия начин: „величие“ (бел. пр.).

⁸ *Appetentia* (бел. пр.).

⁹ *Rectitudo* – наред с „правилност“, „правота“, думата обединява значенията на „изправеност“ и „праведност“ (бел. пр.).

¹⁰ *Rectus* – „прав“, „правилен“, „изправен“, „праведен“ (бел. пр.).

¹¹ *Magnus* (бел. пр.).

¹² Синодалният български превод гласи: „бидейки в образ Божий“. Латинската дума на това място е *forma* и е запазена като „форма“ в превода, за да се отграничи от *imago* – „образ“, в конкретния контекст при Бернар. Все пак трябва да се има предвид, че *forma* може да се използва и в по-широкия смисъл на думата – като „образ“, най-общо казано, като „облик“, „лик“, „вид“, „фигура“, а не само в по-тесния философско-понятиен смисъл на „форма“ (бел. пр.).

Божия, не счете за похищение да бъде равен Богу (Фил., 2:6). Тук положително и Неговата правилност е указана във формата Божия, и величието – в равенството, така че, докато правилност се сравнява с правилност и величие¹³ – с величие, да е ясно, че си съответстват съзвучно помежду си създаденото по Образа и Образът, така както и Образът и в двата аспекта съответства също и на Този, Чийто Образ е. Без съмнение това е Той именно, за Когото ти чу свети Давид да пее в Псалмите, веднъж: *Велик е Господ наш, и велика е силата Му* (Пс., 146:5), а сетне: *че е праведен Господ, моята скала, и няма неправда в Него* (Пс., 91:16). От този праведен и велик Бог Неговият Образ има това, и Той да е прав и велик; има го и душата, която е сътворена по Образа.

II. 3. Но питам: нищо ли, следователно, Образът няма в повече от душата, която е създадена по Образа, понеже и на нея приписваме великото и правото? Дори твърде много. Душата е получила по мярка (Еф., 4:7), а Образът – според равенство. Нима това не е повече? Обърни внимание и на друго. Тези две неща ги е придало на душата или сътворяване, или удостояване; на Образа – раждане. А е несъмнено, че последното е по-възвишено. Но кой би отрекъл дори превъзходството на това, че докато у душата тези две неща са от Бога, у Образа те са из Бога, т. е. из Божията субстанция? Защото съсубстанциален Богу е Неговият Образ и всичко, което изглежда се споделя с този Негов Образ, и за двамата е субстанциално, а не акцидентално. Към това обърни внимание на още едно нещо, в което Образът се извисява немалко. Великото и правото – а кой не знае, че тези две неща се различават помежду си по природа? – в Образа са едно. И не само това: те са едно и с Образа. Понеже за Образа не само правото битие съвпада с великото битие, а дори великото и право битие съвпада с битието. С душата не е така: и нейното величие, и нейната правилност са различни от нея, различни са и помежду си. Наистина, ако както ви учих по-горе, душата е затова велика, защото е способна да възприема вечното, и затова права, защото е стремяща се към високото, то тази душа, която не търси и не мисли това, що е горе, а земното (Кол., 3:1-2), със сигурност не е права, а крива, макар че все пак не престава поради това да бъде велика, оставайки във всеки случай дори така способна да

¹³ *Magnitudo* (бел. пр.).

възприема вечността. И никога не ще загуби способността си да я възприема, дори и нивга да не я възприеме, за да бъде, както е писано: *Наистина, в образа преминава човекът*¹⁴ (Пс., 38:7); отчасти обаче, така че превъзходството на Словото е явно от самата цялост. Че как би могло Словото да се лиши от великото или от правото, щом като несъмнено така ги притежава, че е това, което притежава? Или затова отчасти, за да не би, ако душата беше изцяло лишена, да не оставаше надежда да се спасим (Деян., 27:20); понеже ако би престанала да е велика, тя би спряла да бъде и способна да възприема: а разбира се, от способността за възприемане, както казах, се оценява величието на душата. Как обаче тя щеше да може да се надява на нещо, което да не е способна да възприеме?

4. И така, чрез величието, което запазва дори при погубването на правилността, в образа *преминава човекът*, сякаш куцайки с един крак и станал чужд син. Защото за такива хора, смятам, е казано: *Чужди синове ме излъгаха, чужди синове остаряха и куцаха встрани от своите пътеки*¹⁵ (Пс., 17:46). Хубаво са наречени чужди синове, защото са синове поради запазеното величие, чужди поради загубената правилност. И нямаше да е казано *куцаха*, а „сгромолясаха се“ или нещо подобно, ако хората бяха свалили изцяло образа. Но сега според величието именно в образа *преминава човекът*; що се отнася до правилността обаче, като че ли куцайки, той се лута и се отлъчва от образа; защото Писанието казва така: *Наистина, в образа преминава човекът; но*¹⁶ *напразно се лута*. Съвсем напразно, понеже следва: *събира и не знае, кому ще се падне то* (Пс., 38:7). Защо не знае, освен

¹⁴ *Verumtamen in imagine pertransit homo*, в българския синодален превод на Библията: „*Наистина, човек ходи като привидение*“ (бел. пр.).

¹⁵ *Filii alieni mentiti sunt mihi, filii alieni inveterati sunt, et claudicaverunt a semitis suis*. Приведеният от Бернар цитат е от *Versio Gallicana*, която традиционно се смята за втора Йеронимова редакция на съществуващия от по-рано латински превод на Псалмите (*Versio Vetus Latina*), направен по гръцката Септуагинта. Тази редакция на Псалмите е включена в състава на латинската Библия Вулгата и е широко разпространена и използвана на Запад в богослужението чак до изместването ѝ от *Versio Nova Vulgata* през 1986 г. Йероним я изготвил ок. 386-391 г., като използвал гръцки текст от съставената от Ориген около век и половина по-рано Хексапла – съпоставка на шест библейски версии (староеврейски текст и гръцки преводи). Срв. същия пасаж от последната Йеронимова версия от ок. 392 г., представляваща превод от староеврейски (*Versio juxta Hebraicum*): *filii alieni mentientur mihi filii alieni defluent et contrahentur in angustiis suis*; и синодалния бълг. превод: „*другородци бледнеят и треперят в своите крепости*“ (бел. пр.).

¹⁶ В бълг. синодален превод на Библията липсва „но и“ (бел. пр.).

защото, навеждайки се към най-ниското и земното, си събира земя? Изобщо не знае за това, което поверява на земята, кому го трупа, за разяждащ молец или за подкопаваш крадец (*Мат.*, 6:19), за разграбваш враг или за огън, който пояжда (*Втор.*, 9:3; *Ис.*, 30:27). И оттук, на окаения човек, който се превива и пребивава в земното, е онзи оплакващ глас от псалма: *Аз се прегърбих и съвсем се наведох, цял ден ходя натъжен* (*Пс.*, 37:7). Понеже в самия себе си изпитва истината на онези думи на Мъдреца: *Бог направил човека прав, но човекът се уплел в много мъки* (*Екл.*, 7:29, *1 Тим.*, 6:10)¹⁷. И тутакси присмехулен глас му подвиква: *превий се*¹⁸, *за да минем по тебе* (*Ис.*, 51:23).

III. 5. Но откъде стигнахме дотук? Оттам именно, когато искахме да обясним, че правото и великото – чрез които две блага бяхме определили образа – нито са едно в душата, нито с душата, както със също толкова вярно твърдение учихме, че те са едно в Словото и със Словото. От казаното е ясно и за правилността, че е различна от душата и от величието на душата, тъй като дори когато я няма, и душата остава, и остава велика. Как обаче ще се обясни различието на величието и душата? Наистина не може да стане чрез това, с което се показва различието на правилността и душата, защото душата не може да бъде лишена и от своето величие така, както от правилността. При все това обаче нейното величие не е самата душа. Защото ако и да не може да се намери душа без нейното величие, то все пак величието се открива и извън душата. Питаш: къде? В ангелите: величието на ангела се доказва така, както и това на душата, а именно от способността за възприемане на вечността. Понеже, ако затова е установено, че душата се различава от своята правилност, защото може да бъде лишена от нея, то защо да не е също толкова ясно, че е различна и от своето величие, за което тя не може да претендира като за принадлежащо изключително на нея? Щом като, следователно, нито правилността я има във всяка душа, нито величието го има единствено в душата, очевидно е, че и двете неразлично се различават от нея.

¹⁷ Срв. бълг. синодален превод: „Бог направил човека прав, но хората се пуснали в много мъдрувания“. На мястото на „в много мъдрувания“, *in finitis [...] questionibus*, както е в *Книга на Еклисиаста*, 7:29, Бернар казва „в много мъки“, *doloribus multis*, от *Първо послание на св. ап. Павла до Тимотея*, 6:10 (бел. пр.).

¹⁸ Срв. бълг. синодален превод: „падни ничком, за да минем по тебе“ (бел. пр.).

Освен това: никоя форма не е това, чиято форма е. Величието обаче е форма на душата. И не [може да се твърди, че] затова не е форма, защото е неотделимо от нея. Понеже такива са всички субстанциални различия, такива са не само собствено присъщите свойства, а и какви да е свойства, такива са дори и другите безбройни форми. Следователно не е твържествено с душата нейното величие толкова, колкото с гарвана неговата чернота, колкото със снега неговата белота, колкото с човека неговата способност да се смее или разумната му способност, макар че все пак никога не ще откриеш нито гарван без чернота, нито без белота сняг, нито човек, който да не е и способен да се смее, и надарен с разум. Така и душата и величието на душата, ако и да са неотделими, то все пак са различни помежду си. Как да не са различни, при положение че величието е в субекта¹⁹, а душата е субект и субстанция? Само висшата и нетварна природа, която е Бог Троица, държи тази чиста и единствена простота на своята същност, да няма в нея едно и друго, да няма тук и там, да няма дори ту-ту: оставайки, разбира се, в самата себе си, тя е това, което има, и е това, което е, винаги и по един и същи начин. В нея и многото се сбира в едно, и различното – в същото, така че нито приема множественост от числеността на нещата, нито от разнообразието знае промяна. Държи всички места и нарежда всички неща по местата им, никъде не бива държана в местата. Времената преминават под нея, не за нея. Не очаква бъдещи неща, не си припомня минали, не преживява настоящи.

IV. 6. Нека да се отдалечат от вас, скъпи мои, да се отдалечат новите не диалектици, а еретици, които твърде неблагочестиво защитават мнението, че величието, чрез което Бог е велик (*II Парал.*, 2:5), а също така благостта, чрез която е благ, но и мъдростта, чрез която е мъдър, и справедливостта, чрез която е справедлив, накрая божествеността, чрез която е Бог, не е Бог. „Чрез божествеността“, казват те, „е Бог; но божествеността не е Бог.“²⁰ Може би не е достойно да бъде Бог за нея, която е такава, че прави Бога? Но ако не е Бог, то какво е? Защото е или Бог, или нещо, което не е Бог, или нищо. Наистина, не допускаш, че е Бог, но не ще допуснеш също, както смятам, че е нищо

¹⁹ *Subiectum* – като „подлог“, „носител“ (бел. пр.).

²⁰ За такова мнение е обвинен Жилбер от Поатие по време на събора в Реймс от 1148 г.; cf. *Mansi, Concil.*, XXI, p. 711 (бел. лат.-нем. изд.).

божествеността, която признаваш за толкова необходима за Бога, че не само Бог не може да бъде Бог без нея, ами е чрез нея. Затова ако е нещо, което не е Бог, ще бъде или по-малка от Бога, или по-голяма, или равна на Него. Обаче как може да е по-малка тя, чрез която Бог е? Остава да се признае или за по-голяма, или за равна. Но ако е по-голяма, то самата тя е висшето благо, а не Бог; ако е равна Богу, две са висшите блага, а не едно: а католическият ум отбягва тези две твърдения. Сега вече казваме за величието, благостта, справедливостта и мъдростта съвсем същото, каквото смятаме за божествеността: те са едно в Бога и с Бога. И наистина, Той не е поради друго благ в сравнение с това, поради което е велик; нито е справедлив или мъдър поради друго в сравнение с това, поради което е велик и благ; нито, най-сетне, е всичко това заедно поради друго освен това, поради което е Бог; и това Той е единствено чрез самия Себе Си.

7. Обаче еретикът казва: „Какво? Ти отричаш, че Бог е чрез божествеността?“ Не; но при все това твърдя, че същата божественост, чрез която е, е Бог, за да не се съглася, че има нещо по-превъзходно от Бога. Наистина, казвам и че е велик чрез величието, но това, което е самият Той, за да не приема нещо по-велико от Бога; признавам и че е благ чрез благостта, но не друга, а тази, която самият Той е, за да не ми изглежда, че съм открил нещо по-благо от самия Него: по същия начин и за останалото. Сигурен и на драго сърце се присъединявам с необезпокоявана крачка, както казват²¹, към думите на този, който твърдеше: „Бог е велик не чрез друго величие, освен чрез това, което самият Той е. В противен случай то ще е величие, по-велико от Бога.“²² Августин е това, най-мощният чук по еретиците. Ако нещо, следователно, би могло да се изкаже собствено за Бога, то ще се каже по-правилно и по-подобаващо: „Бог е величие, благост, справедливост, мъдрост“, отколкото „Бог е велик, благ, справедлив или мъдър“.

8. Затова съвсем заслужено неотдавна²³ на събора, който папа Евгений свика

²¹ *ut aiunt*: cf. Tibullus, *Eleg.*, 1, 7, 62, etc. (бел. лат.-нем. изд.).

²² S. Augustinus, *De Trin.*, V, X, 11, P. L., 42, 918 (бел. лат.-нем. изд.).

²³ Т. е. през март и април 1148 г. Благодарение на споменаването на събора в Реймс, председателстван от Бернаровия ученик папа Евгений III, е налице по изключение възможността тази проповед да се обвърже с конкретно историческо събитие (бел. лат.-нем. изд.).

в Реймс, от самия него, колкото и от останалите епископи, беше преценено като изопачено и напълно подозрително онова изложение в книгата на Жилбер, епископ на Поатие, в която той коментира пределно благоразумното и правоверно съчинение „За Троицата“ на Боеций. Жилбер казва следното: „Отец е истина, сиреч е истинен; Синът е истина, сиреч е истинен; Светият Дух е истина, сиреч е истинен. И тези трима заедно не са три истини, а една истина, сиреч един истинен.“²⁴ Тъмно и изопачено обяснение! Колко по-вярно и по-благоразумно щеше да го е казал наобратно така: „Отец е истинен, сиреч е истина; Синът е истинен, сиреч е истина; Светият Дух е истинен, сиреч е истина. И тези трима са един истинен, сиреч една истина.“ Това именно той щеше да е направил, ако беше сметнал за добре да подражава на свети Фулгенций, който е рекъл: „Едната истина на единия Бог, по-точно една истина, един Бог, не позволява да се свързват службата и почитанието на Твореца и на творението.“²⁵ Добър изправител, който е говорил съвсем вярно за истината, мислил е благочестиво и правоверно за истинната и чиста простота на божествената субстанция, в която не би могло да има нищо, което не е самата тя, и самата тя е Бог. Макар да е забелязано, че на немалко други места онази книга на гореспомнатия епископ очевидно се отклонява от правотата на вярата, като пример тук привеждам едно. А именно, към реченото от автора: „Когато се казва: Бог, Бог, Бог, това се отнася до субстанцията“²⁶, нашият коментатор е прибавил: „не която е, а чрез която е“²⁷. Далече да стои католическата църква от това, да би се съгласила, че има субстанция или някакво нещо изобщо, чрез което Бог е и което не е Бог!

9. Но това вече ни най-малко не го казваме срещу самия него, тъй като той на

²⁴ Gillebertus Porreta, *In Boetium de Trinitate*, l. II, c. 1, n. 27, ed. N. M. Haring, in *Studies and Texts*, I, Toronto 1955, p. 94 (бел. лат.-нем. изд.).

²⁵ S. Fulgentius, *Epist.*, VIII, 12, P. L., 65, 65D-66A (бел. лат.-нем. изд.).

²⁶ *Cum dicitur... Deus*: Gillebertus Porreta, *In Boet. de Trin.*, l. I, c. 4, n. 1, ed. Haring, loc. cit., p. 62 (срв. и Boetius, *De Trin.*, III; бълг. превод от Г. Каприев, в: *Средновековни философи, част I*, София, 1994 г., стр. 92; *De Trin.*, IV, бълг. превод: стр. 93 – бел. пр.); *refertur ad substantiam*: думи на Боеций (Boetius, *De Trin.*, IV; бълг. превод: стр. 95 – бел. пр.), цитирани от Жилбер: l. I, c. 9, n. 4, ed. Haring, p. 76 (бел. лат.-нем. изд.).

²⁷ *Non quae est sed*: Gillebertus Porreta, l. I, c. 9, n. 4, ed. Haring, p. 76; *qua est*: думи на Боеций (Boetius, *De Trin.*, IV, бълг. превод: стр. 95 – бел. пр.), цитирани на същото място. По този въпрос вж. N. M. Haring, in: *Mediaeval Studies*, XIII (1951), p. 12-13 (бел. лат.-нем. изд.).

същото събрание, съгласявайки се смирено с присъдата на епископите, със собствената си уста осъди както това, така и други твърдения, намерени за достойни за порицание; но говорим заради тези, за които се съобщава, че и досега, във всеки случай противно на оповестената там апостолска забрана, преписват и четат внимателно онази книга, упорствайки усърдно да следват епископа в мнение, което самият той вече не поддържа, и предпочитайки да имат учител в грешката, отколкото учител в поправянето. Не само заради тях обаче, а и заради вас, като получих удобен случай от различието между Образа и душата, която е създадена по Образа, сметнах, че си струва трудът да направя това отклонение, така че ако случайно някои са пили някога от крадени води, които изглеждат по-сладки (*Притч.*, 9:17), след като вземат противоотрова, да изплюят изпитото и приближавайки се с пречистен стомах на ума към това, което съгласно нашето обещание остава да се каже за подобие, вече да черпят в радост по-чиста вода не от нашите, а от изворите на Спасителя (*Ис.*, 12:3), годеника на Църквата, Иисус Христос, Господ наш, който е над всичко²⁸ Бог, благословен веќе, амин (*Рим.*, 9:5).

ПРОПОВЕД 81

I. 1. По-рано беше поставен въпросът за родството на душата със Словото, и то наистина по необходимост. Защото какво съгласие може да има (*II Кор.*, 6:15) между толкова голямо величие и толкова голяма нищета, та да се изрича, че онази възвишеност и онази низост се прегръщат по начина и с любовта на годеници, сякаш наравно? Наистина, ако казваме това вярно, то е много радостно упование; ако обаче говорим погрешно, това е голяма дързост, заслужаваща наказание. Поради това, следователно, трябваше да се пита за тяхната съгласуваност: вече сме открили много за нея, но не всичко. Кой наистина, дори да е твърде непрозорлив, не би видял колко отблизо се оглеждат образът (*Кол.*, 1:15) и сътвореното по образа (*Бит.*, 1:27)? Вчерашната проповед, ако си спомняте, отнесе образа към Словото, а това, което е създадено по образа – към душата. И не само поради образа, а също и поради подобие там беше показана близостта

²⁸ В синодалния бълг. превод: „всички“ (бел. пр.).

им, обаче още не сме посочили в какво или в какви неща най-вече се състои самото подобие. Хайде, да се насочим вече към това обяснение, така че колкото по-пълно душата познава своя произход, толкова повече да се черви от срам, че води изроден живот; нещо повече: това, което открива в природата като опорочено с грях, да се старее да го възстанови с усърдие, та насочвайки се – разбира се, с помощта на Бога – достойно за своя род, да пристъпи уверено към прегръдката на Словото.

2. И така, нека душата знае, че от тази благородност на божественото подобие тя има в себе си такава природна простота²⁹ на своята субстанция, чрез която за нея битие е тъждествено с живеене, макар и не с добро или блажено живеене, така че е налице подобие, а не равенство. Близка степен: но степен все пак. Понеже не са с едно и също отличие или с равен чин притежаването на битие, тъждествено с живеене, и притежаването на битие, тъждествено с блажено живеене. Следователно, ако последното е присъщо на Словото поради възвишеността, а другото е присъщо на душата поради подобие, разбира се, без да се накърни превъзходството на Словото, то е очевидно родството на природите, очевидна е и привилегията на душата. И за да стане по-ясно казаното, само за Бога битието е тъждествено с блаженото битие: и то е първо и просто по най-чист начин. А второ, подобно нему (*Мат.*, 22:39), е именно притежаването на това битие, което е живеене: а то е присъщо на душата. От тази, макар и по-ниска степен, тя може да се изкачи не само към добро, а и към блажено живеене: но дори тогава за оногова, който достигне дотам, битието няма да съвпада с блаженото битие, доколкото така се възхвалява поради подобие, макар все пак поради неравенството винаги да има основание всичките му кости да кажат: *Господи, кой е подобен Тебе (Пс. 34:10)?* При все това за душата е добра тази степен, от която и единствено от която тя се изкачва към блажен живот.

II. 3. Измежду живите създания съществуват два рода: такива, които имат сетивен усет, и такива, които нямат сетивен усет. По-нататък, сетивните превъзхождат несетивните, а и двата рода ги превъзхожда животът, чрез който се живее и се усеща. Не ще стоят наравно на една степен животът и живеещото

²⁹ *Simplicitas* (бел. пр.).

нещо, а още по-малко животът и тези неща, които са без живот. Живот е душата, нещо живеещо наистина, но не от другаде, а от самата себе си; а чрез това тя е не толкова живеещо нещо, колкото живот, за да говорим в собствен смисъл за нея. Оттам следва, че проникнала в тялото, тя го оживотворява, така че поради присъствието на живота тялото е не живот, а живеещо нещо. От това е ясно, че дори за живото тяло живеенето не съвпада с битието, понеже то може да е и никак да не живее. Още по-малко ще се издигнат до тази степен лишените от живот. Но и не всичко, което се нарича или е живот, ще може тутакси да се простре дотук. Има живот на животните, има и живот на дърветата, единият владеещ сетивност, другият лишен от тази способност. Обаче за никой от тях битието не съвпада с живеенето, понеже, както гласи мнението на мнозина, те са съществували в елементи, преди първият да съществува в членове или вторият – в клони. А съгласно това, когато престанат да оживотворяват, същевременно спират и да живеят, но не и да са. Те се разрушават и заедно с това се разпадат, сякаш са не само привързани, ами и свързани. Нито един от тези два вида живот не е едно просто нещо, а се състои от много съставки. И поради това не се свежда до нищо, а се пръсва на части, за да се върне всяко нещо при своето начало, например въздухът при въздух, огънят при огън и така нататък. По никакъв начин, следователно, не е едно и също битието и живеенето за такъв живот, който съществува дори когато не живее.

4. По-нататък, никое от тези неща, за които битието не съвпада с живеенето, никога няма да напредне или да се издигне до добро и блажено живеене, без съмнение защото не е могло да достигне и до тази по-ниска степен. Само човешката душа, за която се знае, че стои на нея, е сътворена в това достойнство, живот от живота, проста от простия, безсмъртна от безсмъртния, така че не е далеч от най-високата степен, на която именно са твърждествени битието и блаженото живеене и където стои единствено блаженият и едничък Властител, Цар на царете и Господар на господаруващите (*I Тим.*, 6:15). В своето положение, следователно, душата е получила макар и не да бъде блажена, то все пак да може да бъде блажена; тя се доближава до най-високата степен, доколкото е възможно, обаче не я достига. Защото дори за нея, както казахме по-горе, битието никога няма да е твърждествено с блаженото битие, даже не и тогава, когато ще бъде

блажена. Признаваме подобие, отричаме равенството. Така, Бог е живот и душата е живот: подобна е наистина, но неравна. Подобна е, защото е живот, защото е от самата себе си живееща, защото е не само живееща, а и оживотворяваща, както и Бог е всичко това; неравна е обаче, доколкото е сътворена от Творящия, неравна е, защото, както нямаше да съществува, ако не беше сътворена от Него, така и нямаше да живее, ако не беше оживотворявана от Него. Нямаше да живее, казвам, но имам предвид духовния живот, а не природния. Понеже с природен живот наистина дори тази душа, която не живее духовно, по необходимост живее безсмъртно. Но що за живот е този, в който би било по-добре да не се раждаш, отколкото да не можеш да умреш от него? По-скоро е смърт, и то затова по-тежка, защото е смърт на греха, а не на природата. Най-сетне, *смъртта на грешниците е най-лоша* (Пс., 33:22)³⁰. Така, следователно, онази душа, която живее по плът (Рим., 8:13), приживе е умряла (I Тим., 5:6); без съмнение за нея би било по-добре изобщо да не живее, отколкото да живее по такъв начин. От тази жива смърт тя никога не ще възкръсне, освен чрез словото на живота, а по-точно чрез Словото – живот, който живее и оживотворява (Еф., 2:5).

III. 5. Прочее, душата е безсмъртна³¹ и в това действително е подобна на Словото, но не и равна. Понеже толкова се свръхизвисява безсмъртието на Божеството, че Апостолът казва за Бога: *Който е единичък безсмъртен* (I Тим. 6:16). Смятам, речено е така заради това, че неизменен по природа е единствено Бог, Който казва: *Аз съм Господ, Аз не се изменям* (Мал., 3:6). Защото истинското и непокътнато безсмъртие дотолкова не допуска изменение, колкото и край, тъй като всяко изменение е някакво подражание на смъртта. Наистина, всяко нещо, което се изменя, докато преминава от едно битие към друго, по някакъв начин е необходимо да умре като това, което е, за да започне да бъде това, което не е. И ако има толкова умирения, колкото изменения, то къде е безсмъртието? А на това *непостоянство*³² *тварите се покориха не доброволно, а по волята на Оногова, Който ги покори, с надежда* (Рим. 8:20). Все пак душата е безсмъртна, защото,

³⁰ Срв.: „Злото ще убие грешника“ (бел. пр.).

³¹ *Immortalis* (бел. пр.).

³² Срв.: „Защото тварите се покориха на суетата“ (бел. пр.).

бидейки сама живот за себе си, както не може да изпадне от себе си, така не може да изпадне от живота. Но понеже е известно, че тя се изменя чрез своите афекти, нека така познае себе си за подобна Богу в безсмъртието, та да знае, че ѝ липсва не незначителен дял от безсмъртието, като признае, че абсолютно и съвършено безсмъртие има само Бог, у Когото няма изменение, нито сянка от промяна (Иак., 1:17). Но все пак с това разглеждане е открито немалко достойнство на душата, която изглежда се доближава до Словото с двойно сходство на природата: простота на същността и непрекъснато продължение на живота.

6. Но към това ми хрумва още едно нещо, което ни най-малко няма да подмина: защото то прави душата не по-малко отличена или по-малко подобна на Словото, а може би дори повече. Това е свободата на избора³³, без съмнение нещо божествено, проблясващо в душата, както скъпоценен камък в злато. Поради нея именно е налично в душата и познание за отсъждане³⁴, и възможност за избиране³⁵ между добро и зло, между живот и смърт, между светлина и мрак и ако има други неща около притежанието на духа³⁶, които да изглежда, че по подобен начин се отнасят помежду си като противоположни. При това между тези неща решава и различава строг съдник³⁷, това око на душата, както съдник в различаването, така свободен в избирането³⁸. Затова и свободният избор³⁹ се нарича така, защото душата може да се насочва по отношение на тези неща според избора на волята⁴⁰. Оттук човекът е способен за заслуги: защото всяко извършено добро или зло дело, което си бил свободен да не извършиш, заслужено ти се смята за добра или зла заслуга. И както заслужено бива похваляван не само този, който е можел да стори зло и не е сторил (Сир. 31:11), а и този, който е можел да не стори добро и е сторил, така не е лишен от зла заслуга толкова този, който е можел да не стори зло и е сторил, колкото и този, който е можел да стори добро,

³³ *Arbitrii libertas* (бел. пр.).

³⁴ *Cognitio iudicii* (бел. пр.).

³⁵ *Optio eligendi* (бел. пр.).

³⁶ *Habitus animi* (бел. пр.).

³⁷ *Arbiter* (бел. пр.).

³⁸ *In eligendo* (бел. пр.).

³⁹ *Liberum arbitrium* (бел. пр.).

⁴⁰ *Arbitrium voluntatis* (бел. пр.).

а не е сторил. Където обаче няма свобода, няма и заслуга. Поради това лишените от разум живи същества нямат никакви заслуги, понеже са лишени както от размишление, така и от свобода: те биват водени от сетивността, носени от порива, завладявани от влечението. Защото нямат и отсъждане⁴¹, чрез което да решават за себе си или да управляват себе си, но нямат дори инструмента на отсъждането, т. е. разум. Затова не биват съдени, защото не съдят. С какво основание наистина бихме изисквали от тях разум, какъвто на са получили?

IV. 7. Само човекът не понася тази принуда на природата и затова единствен той сред одушевените същества е свободен. И все пак при появата на греха и самият той понася известна принуда, но от волята, а не от природата, така че дори по този начин не бива лишен от вродената свобода. Понеже това, което е волево, е и свободно. И действително чрез греха е станало така, че тленното тяло тежнее на душата (*Прем.*, 9:15), но поради любов, а не поради тежест. Наистина това, че вече не може да се изправи чрез себе си душата, която е могла чрез себе си да падне, се дължи на волята, която слабеейки и лежейки в опорочената и порочна любов към поквареното тяло, не допуска едновременно любовта към справедливостта. Така, не знам по какъв извъртян и чудноват начин, волята, променена чрез греха към по-лошо, сама на себе си налага необходимост, така че нито необходимостта, понеже е доброволна, може да извини волята, нито волята, понеже е прелъстена, може да изключи необходимостта. Понеже тази необходимост е по някакъв начин доброволна. Тя е ползваща се с благоволение принуда, която приласкава чрез натиск и притиска чрез ласкателство; затова виновната воля, щом като веднъж се е съгласила с греха, вече не може нито да изтръгне себе си сама, нито обаче да се извини по каквато и да е причина. Ето защо онзи оплакващ глас като на човек, стенещ под бремето на тази необходимост, казва: *Господи, понасям принуда, отговори за мен (Ис., 38:14)*⁴². Но сега обърни внимание какво добавя след това, знаейки, че несправедливо се оправдава пред Господа, понеже по-скоро собствената му воля е причина за това:

⁴¹ *Iudicium* (бел. пр.).

⁴² Срв. „Господи! утеснен съм; спаси ме“ (бел. пр.).

Какво да кажа или кой ще ми отговори, като сам съм сторил това (Ис., 38:15)?⁴³ Той е бил притиснат от иго, но не друго, а това на някакво доброволно робство и е бил наистина поради робството окаян, но поради волята неизвиним. Волята именно е тази, която, макар и свободна, е станала робиня на греха чрез съгласяване с греха; при това волята е тази, която се задържа под греха чрез доброволна служба.

8. „Виж какво говориш“, ми казва някой. „Наричаш доброволно нещо, за което вече е известно, че е необходимо? Вярно е наистина, че волята сама се е отдала; но не се задържа сама: по-скоро бива задържана и без да желае.“ Добре поне признаваш, че тя бива задържана. Но удръж бдително във вниманието си, че е воля тази, която, признаваш, бива задържана. И така, наричаш волята нежелаетца? Със сигурност волята не бива задържана, без да желае⁴⁴. Защото воля е присъща на желаещия, а не на нежелаетца. Затова ако тя, желаейки, бива задържана, то самата тя себе си задържа. Какво, следователно, ще каже или кой ще й отговори, щом като сама е сторила това (Ис., 38:15)? Какво е сторила? Сама себе си е направила робиня; затова е казано: *който прави грях, роб е на греха* (Иоан, 8:34). Поради това, като е съгрешила – а е съгрешила, като е решила да се подчини на греха, – е направила себе си робиня. Но би била свободна, ако не прави това и досега. Прави го обаче, задържайки се в същото робство. И наистина, волята не бива задържана, без да желае: защото е воля. Следователно, понеже желае, не само е направила самата себе си робиня, а се и прави. Ето защо заслужено е казано това, което трябва често да се напомня: кой ще й отговори – щом сама го е сторила, сама го и сторва (Ис. 38:15)?

9. „Няма да ме накараш да се разубедея в необходимостта, която понасям, която изпитвам в самия себе си, срещу която и постоянно се боря.“ Къде, питам, усещаш тази необходимост? Нима не във волята? Следователно, немалко желаеш това, което и по необходимост желаеш. Твърде желаеш това, което не можеш да не желаеш, и не се съпротивляваш много. Най-сетне, където има воля, има и

⁴³ Бернар адаптира библейския текст (бел. лат.-нем. изд.). Вместо *Quid dicam, aut quid* (какво) *respondebit mihi, cum ipse fecerit* (сам е сторил), казва *Quid dicam, aut quis* (кой) *respondebit mihi, cum ipse fecerim* (сам съм сторил). Срв българ. синодален превод: „Какво да кажа? Той ми каза, – Той и стори.“ (бел. пр.).

⁴⁴ На латински съществителното „воля“, *voluntas*, и глаголът „искам, желая“, *volo*, са с един и същи корен (бел. пр.).

свобода. Това обаче го казвам за природната, а не за духовната свобода, която, както казва Апостолът, Христос ни дарува (Гал., 5:1). Защото за нея същият той казва: *дето е Духът, там има свобода* (II Кор., 3:17). Така душата, по някакъв чудноват и лош начин, под тази доброволна и зле свободна необходимост се задържа и робиня, и свободна (Гал., 4:22): робиня поради необходимостта, свободна поради волята, а още по-чудновато и по-злостно е, че тя е дотолкова виновна, доколкото е свободна, и дотолкова робиня, доколкото е виновна, а чрез това и дотолкова робиня, доколкото е свободна. Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от позора на това срамно робство (Рим., 7:24)? Нещастен, но свободен: свободен, защото съм човек, нещастен, защото съм роб; свободен, защото съм подобен Богу, нещастен, защото съм противник Богу. *О, Бдителю над човеците! Защо си ме поставил противник на Себе Си* (Иов, 7:20)? Поставил си ме именно като не си забранил. Иначе аз сам съм се поставил, *та дотегнах и на мене си* (Иов, 7:20). Съвсем основателно е наистина, че Твоят враг е мой враг; и който воюва срещу Теб, воюва и срещу мен. Но аз съм този, който воюва срещу Теб; аз, който съм станал противник на самия себе си, и в членовете си намирам нещо, което противоречи и на моя ум, и на Твоя закон (Рим., 7:23).

V. Кой ще ме избави (Рим., 7:24) от собствените ми ръце? *Защото не това, що желая, върша, обаче по мое, а не по чуждо възпиране; а онова, що мразя, него правя* (Рим. 7:15), но по мое, а не по чуждо заставяне. И де да беше това възпиране и това заставяне така насилствено, че да не беше доброволно; може би по този начин щях да мога да се извиня. Или поне да беше така доброволно, че да не беше насилствено; по този начин щях да мога наистина да се поправа. Сега обаче никъде не се вижда изход за нещастника, когото, както казах, и волята прави неизвиним, и необходимостта – непоправим. Кой ще ме спаси от ръката на грешника, от ръката на беззаконника и на несправедника (Пс., 70:4)?

10. Някой пита от кого се оплаквам. От себе си. Аз съм онзи грешник, онзи беззаконник, онзи несправедник: грешник, защото съгреших, беззаконник, защото по воля упорствам да действам против закона. Понеже самата моя воля е законът в членовете ми (Рим., 7:23), който се бунтува срещу божествения закон. И тъй като законът Господен е законът на моя ум, както е писано: *Законът на неговия Бог е в сърцето му* (Пс., 36:31), поради това моята собствена воля се открива като

противница и на мен самия, което е твърде голяма неправда. Защото спрямо кого не бих бил несправедник аз, който съм такъв спрямо себе си? *Който е лош за себе си, – за кого ще бъде добър* (Сир., 14:5)? Признавам: не съм добър, защото няма в мен добро. Но ще се утеша, защото и гласът на светците е такъв: *Аз зная, че в мене не живее доброто* (Рим., 7:18). Обаче Павел прави едно различаване – като казва: *в мене, обяснява: в плътта ми, поради противоречащия закон, който е в нея. Защото той има закон и в ума, и то по-добър. Нима не е добър законът Божий? Затова, ако той е лош поради лошия закон, то как да не е добър поради добрия? Или е негов лошият закон, който е в неговата плът, и затова той е лош от лошия закон, а ни най-малко добър от добрия? Не е така: законът на неговия Бог е в ума му, и то така е в ума, че е закон и на ума. За това свидетелства самият той, като казва: в членовете си откривам⁴⁵ друг закон, който воюва против закона на моя ум* (Рим., 7:23). Нима е негово онова, което е на неговата плът, а не е негово това, което е на неговия ум? Казвам: дори повече. Защо да не твърдя това, което същият този учител говори? Понеже, служейки с ума си на Божия закон, а с плътта – на греховния закон (Рим., 7:25), той очевидно посочва какво признава повече за свое, като оценява злото, което е в плътта, за така чуждо от себе си, че да каже: *следователно не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене* (Рим., 7:20). И може би затова показателно е нарекъл „друг“ закона, който открива в членовете си, защото го е смятал за чужд и като че привнесен отвън. Оттук се осмелявам да отида още по-нататък, но не без основание: а именно, Павел вече не е зъл заради злото, което има в плътта, а по-скоро добър заради доброто, което има в ума. Нима не е добър човекът, който се съгласява със закона Божий, тъй като този закон е добър? Защото ако и да признава, че служи също така на греховния закон, извършва това с плътта, а не с ума. Но при положение че с ума си служи на Божия закон, а с плътта – на греховния закон (Рим., 7:25), кое именно от двете, мислиш, следва да се смята на Павел преимуществено? Виж сам. Наистина, признавам с лекота, аз съм убеден, че това, което е на ума, има по-голяма стойност от това, което е на плътта; и не само аз, а както вече беше казано, и самият Павел, който

⁴⁵ При Бернар: *invenio*, във Вулгатата: *video*, в бълг. синодален превод на Библията: „виждам“ (бел. пр.).

заявява: *А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене (Рим., 7:20).*

11. Но относно свободата нека това бъде достатъчно. В написаната от мен книга „За благодатта и свободния избор“ могат да бъдат прочетени различни размишления за образа и подобие⁴⁶, но както смятам, не противоречащи на изречените. Онези четохте, тези чухте. Кои заслужават повече одобрение, оставям на вашата преценка; или ако ви е известно нещо по-добро и от едните, и от другите, се радвам и ще се радвам (Фил., 1:18). Но по какъвто и начин да стои въпросът, понастоящем знаете три неща, изтъкнати като изключителни: простота, безсмъртие и свобода. Смятам, вече ви е очевидно ясно това, че заради вроденото и благородно подобие, което сияе така превъзходно в тези неща, душата има немалко родство със Словото, годеника на Църквата, Иисус Христос, Господ наш, който е над всичко Бог, благословен вовеки, амин (Рим., 9:5).

ПРОПОВЕД 82

I. Как ви се струва (Мат., 18:12)? Можем ли вече да се върнем към хода на изложението там, където се отклонихме, понеже е явна близостта на Словото и душата, за разкриването на която беше предприето самото отклонение? Щяхме да можем, както ми изглежда, ако не усещах, че и досега е останало известно съмнение относно казаното. Не искам да ви похитя нищо. Не подминавам на драго сърце това, което смятам за полезно вам. И как бих дръзнал да го сторя, особено що се отнася до онова, което за вас приемам? Зная един човек (II Кор., 12:2-3), който веднъж, докато говорел, макар и не с невярващ, но все пак с не много уверен дух задържал и запазил за себе си нещо от това, което Духът му подсказал, за да има какво да каже, когато му се наложи отново да изнася реч; и ето, един глас, както поне му се сторило, му рекъл: „Докато задържаш това, друго няма да получиш.“ Ами ако го е бил задържал не за да вземе предварителни мерки за своя недостиг, а от завист към напредъка на братята? Нямаше ли заслужено да му се отнеме дори онова, що изглежда има (Мат., 25:29)? Бог да държи постоянно това далеч от вашия слуга, както винаги е правил! Така, дано ме удостоява с несекващ

⁴⁶ *De gratia et libero arbitrio*, п. 28-35 (бел. лат.-нем. изд.).

прилив онзи неизчерпаем извор на спасителната мъдрост (Притчи, 18:4), както и съм споделял с вас без завист (Прем., 7:13) и съм изливал към вас всичко, с чието вливане съм бил удостоен досега. Ако аз лиша вас, няма ли вече да се боя да не бъда лишен и аз от някого? Дори от Бога.

2. И тъй, има в казаното нещо, което, както се опасявам, може да създаде затруднение, ако не се изясни. И ако не греша, тук стоят някои (Мат., 16:28), за които това, що искам да кажа, вече подбуди смущение. Спомняте ли си, че онова тройно подобие със Словото, което приписахме на душата, или по-точно чрез което я отбелязахме като отличена, ни се видя, че дори неотделимо е в нея? Това би могло да изглежда, че се изпречва срещу някои свидетелства на Писанието, като например онова в Псалмите: *Човекът, макар че беше в почит, не разбра; изравни се с неразумните животни и стана подобен на тях*⁴⁷ (Пс., 48:21); също така: *замениха своята слава с подобие*⁴⁸ *на вол, който яде трева* (Пс., 105:20); но и това, което е казано открито от Божието лице: *ти помисли, неправеднико, че аз съм подобен на тебе*⁴⁹ (Пс., 49:21); а и много други места, които, изглежда, съзвучно твърдят, че подобие на Бога в човека е унищожено след греха. Какво, прочее, ще кажем на това (Рим., 8:31)? Че онези три неща никак не са в Бога и че така трябва да търсим други, в които да посочим подобие? Или че наистина са в Бога, но не в душата и че дори така в тях не се открива подобие? Или пък, че са и в душата, но може и да не са в нея, а поради това – че не са неотделими? Далече! И в Бога, и в душата са, и то винаги; и няма причина да се разкайваме, че сме казали някое от тези неща: така всичко е опряно на несъмнената и абсолютна истина.

II. Но това, което Писанието говори за възникналото неподобие, го казва не защото това подобие е унищожено, а защото е насложено друго. Душата без съмнение не е съблякла своята вродена форма, а е облякла върху ѝ чужда. Последната е прибавена, а не първата погубена; и надбавената е могла да потъмни вродената, но не да я отстрани. Наистина, Апостолът казва: *неразумното*

⁴⁷ *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Срв. бълг. синодален превод: „Човек, който е в почит и е неразумен, е подобен на животните, които загиват“ (бел. пр.).

⁴⁸ На лат.: *in similitudinem*; в бълг. синодален превод на Библията: „образ“ (бел. пр.).

⁴⁹ Срв. бълг. синодален превод: „ти помисли, че аз съм, какъвто си ти“ (бел. пр.).

им сърце се помрачи (Рим., 1:21); а Пророкът: *Как е потъмняло златото, изменило се е най-доброто злато!* (Плач Иеремиев, 4:1). Оплаква потъмненото злато, но злато все пак; оплаква изменения най-добър цвят, но не премахната основа на цвета. В основата остава напълно непоколебима простотата, но не се вижда, понеже е закрыта от двойствеността на човешкото коварство, преструвка, лицемерие.

3. Колко несъобразно се примесва към простотата двойственост! Колко недостойно се свързва с тази основа този строеж! Такова лукавство си облякла змията, когато, за да измами, се представила за съветница и се престорила на приятелка (Бит., 3:5). Такова си облекли също съблазнените от нея обитатели на рая, когато се опитали да покрият срамната вече голота и със сянката на многолистно дърво, и с препасници от листа, и с думи на извинение. Колко нашироко оттогава и насетне наследствената отрова на лицемерието е заразила всяко поколение! Кого ще посочиш измежду синовете Адамови като такъв, който не казвам да иска, но поне да допуска да се вижда това, което той е? При все това обаче във всяка душа заедно с потомствената двойственост постоянства рождената простота, така че от съвместяването объркването се увеличава; постоянства също така безсмъртието, но затъмнено и скверно поради нахлуването на тъмния мрак на телесната смърт (Иов, 10:21). Наистина, макар душата да не се лишава от живот, все пак тя вече не е в състояние да защити благодеянието на живота за своето тяло. И как, щом дори не задържа за себе си своя живот, поне духовния? Понеже *която душа греши, тя ще умре* (Иез., 18:4). Нима при проникването на тази двойна смърт онова безсмъртие, което душата запазва, каквото и да е то, не става съвсем тъмно и жалко? Прибави и това, че стремежът към земните неща – а всички те действително клонят към гибел – сгъстява тъмната, така че в душата, живееща по този начин, отникъде не се забелязва видимо нищо друго, освен бледо лице и някакъв образ на смъртта. Защо наистина тя, която е безсмъртна, не се стреми към подобното ней безсмъртно и вечно, та да се прояви това, което тя е, и да живее това, като което е създадена? Обаче тя мисли и търси противоположното и оприличавайки се на смъртните твари чрез изродено общение, почерня блясъка на безсмъртието с катраненочерния цвят на смъртоносния навик. Влечението към смъртното как няма да направи безсмъртната подобна на смъртното и неподобна на безсмъртното? *Който се до*

катран допира, казва Мъдрецът, *ще се очерни* (Сир., 13:1). Чрез наслаждаването на смъртното тя си е облякла смъртност и при появата на смъртното подобие е опетнила дрехата на безсмъртието, но не я е съблякла.

4. Погледни Ева, как нейната безсмъртна душа е покрила славата на своето безсмъртие с пурпурното багрило на смъртността, като се е заловила за смъртното. Че защо наистина тя, бидейки безсмъртна, не е презряла смъртното и преходното, задоволявайки се с подобното ней, с безсмъртното и вечното? *Видя жената, че дървото е хубаво за очите и приятно наглед, и вкусно за ядене* (Бит., 3:6)⁵⁰. Не е твоя, о, жено, тази сладост, тази приятност, тази хубост; ако и да е твоя според дела на пръстта, то не е единствено твоя, а е обща за всички полски животни (Бит., 2:19). Твоята, която е истински твоя, е отдругаде и е друга: защото е вечна и е от вечността. Защо отпечатваш на своята душа друга форма, и по-скоро чужда деформираност? Без съмнение каквото душата се радва да има, за него се и страхува да го загуби; и страхът е багрило. Докато оцветява, то покрива свободата и я прави при това неподобна на самата нея. Колко по-достойно щеше да е да не беше възжелавала нищо при своя произход, където за нищо нямаше да се бои, а и чрез това да беше защитила от този робски страх вродената си свобода, запазвайки я в нейната сила и прелест. О, не е така! *Изменило се е най-доброто злато!* (Плач Иеремиев, 4:1). Бягаш и се криеш; чуваш гласа на Господа Бога и се скриваш (Бит., 3:8). Защо е това, освен защото се страхуваш от Този, Когото обичаше, и робската форма не допуска да се вижда обликът на свободата.

5. Но и онази доброволна необходимост, и противниковият наложен на членовете закон, за които говорих в предишната проповед⁵¹, лягат върху същата свобода и докато примамват свободната по природа твар, я подчиняват на робство чрез собствената ѝ воля; изпълват лицето ѝ с безчестие (Пс., 82:17), така че поне с плътта служи на греховния закон (Рим., 7:25), дори да не желае. Тъй като, следователно, тя не се е погрижила да защити благородството на природата чрез порядъчност на нравите, със справедлива присъда на Твореца е станало така, че

⁵⁰ Цитирането на Битие, 3:6 при Бернар се базира на текста от Вулгатата, като са направени изменения (бел. лат.-нем. изд.). Срв. и бълг. синодален превод: „Видя жената, че дървото е добро за ядене и че е приятно за очите и многожелано“ (бел. пр.).

⁵¹ Проповед 81, 6-10 (бел. лат.-нем. изд.).

наистина тя не се е оголила от собствената си свобода, но все пак *като с двоен плащ*⁵² се е покрила отгоре със своя срам (Пс., 108:29). Хубаво е казано *като с двоен плащ*, понеже, като с удвояване на дрехата, докато свободата се запазва поради волята, все пак робският начин на живот разкрива необходимостта. Това следва да се отбележи и за простотата, и за безсмъртието на душата; и ако добре разглеждаш, няма да ти се яви нищо в нея, което да не е по същия начин покрито с такъв двоен плащ на подобие и неподобие. Нима не е двоен плащ, щом като не е вродена, а закрепена и с иглата не греха сякаш пришита към простотата измама, към безсмъртието – смърт, необходимост – към свободата? Защото двойствеността на сърцето не изключва простотата на същността; нито смъртта, било доброволната смърт на греха, било необходимата смърт на тялото, отмахва безсмъртието на природата; нито необходимостта на доброволното робство отменя свободата на избора.

III. Така дошлите отвън неща, доколкото не застъпват на мястото на природните блага, а настъпват в добавка, без съмнение ги оскверняват, но не ги премахват; внасят смут, но не ги отстраняват. Ето как душата е неподобна на Бога, ето как е неподобна и на себе си; ето защо е сравнена с неразумните животни и е уподобена на тях (Пс., 48:13); ето защо четем, че е разменила своята слава с подобие на вол, който яде трева (Пс., 105:20); ето защо хората, също както лисиците, имат леговище (Мат., 8:20) – от двойственост и от измама, и понеже са станали равни на лисиците, ще бъдат плячка на лисиците (Пс., 62:11); ето защо според Соломон *участта на синовете човешки и на животните е една*⁵³ (Екл., 3:19). Как да няма подобна участ който е водил подобен живот? По животински начин е лежал върху земното, с животинска смърт ще напусне земята. Чуй друго: какво чудно, ако ни очаква подобен изход, щом имаме и подобен вход (Прем., 7:6). Откъде наистина, освен от животинското подобие, е у хората онази толкова невъздържана страст при съвкуплението, толкова прекомерна болка при

⁵² На лат.: *diploide*; в българския синодален превод на Библията: „като с дреха“ (бел. пр.).

⁵³ При Бернар тук е използвана думата *exitus*, във Вулгатата: *interitus*, в бълг. синодален превод на Библията: „съдбата“ („съдбата на синовете човешки и съдбата на животните е съдба една“). Същата дума – *exitus*, се среща и в израза от Книга Премъдрост Соломонова, 7:6, цитиран от Бернар малко по-долу, където сме го предали според синодалния превод на това място като „изход“ (бел. пр.).

раждането? Така човекът в зачеването и раждането, в живота и смъртта се е изравнил с неразумните животни и е станал подобен на тях (Пс., 48:13).

6. Защо свободната твар не управлява като господарка поставеното под нея влечение, а го следва и му се покорява като слугиня? Не се ли и в това уподобява и причислява към другите живи същества, които природата не е призвала за свобода, а е създала в робство да служат на корема си (Рим., 16:18), да се подчиняват на влечението? Няма ли заслужено да е смущаващо Бог да бъде наричан или смятан за подобен на такава твар? И затова Той казва: *ти помисли, неправеднико, че Аз съм подобен на тебе*; и добавя: *Ще те изоблича и представя пред очите ти* (Пс., 49:21). Да смята Бога за подобен ней, не е допустимо за душа, виждаща себе си; поне за душа, каквато е моята, грешница и неправедница. Такава именно бива изобличена; Той казва: *ти помисли, неправеднико, а не: „ти помисли, душо“ или „ти помисли, човече“, че Аз съм подобен на тебе*. Но ако неправедникът бъде представен пред своето лице и изправен срещу болния и противен лик на своя вътрешен човек, така че да не може да прикрие или да избегне нечистотата на своята съвест, а да види, дори да не желае, калта на своите грехове, да гледа деформираността на пороците, тогава вече по никакъв начин не би могъл да смята, че Бог е подобен на него; а сякаш не вярвайки пред толкова голямото неподобие, което ще види, смятам, ще извика и ще рече: *Господи, кой е подобен Тебе* (Пс., 34:10); това обаче е казано поради доброволното и новопридобито неподобие. Защото първото подобие остава; и затова неподобието по-силно не се харесва, защото първото остава. О, колко голямо добро е това подобие, колко голямо зло онова неподобие! А при взаимната съпоставка и двете неща още повече изпъкват в своя род.

7. Когато, следователно, душата забележи само в себе си толкова голямо отстояние между нещата, как няма, поставена между надеждата и отчаянието, да извика: *Господи, кой е подобен Тебе?* (Пс., 34:10). Довлечена е до отчаяние заради огромното зло; но е призвана обратно към надежда от превъзходното добро. Оттам идва това, че колкото повече тя сама не се харесва в злото, което вижда в себе си, толкова по-пламенно се притегля към доброто, което също така съзира в себе си, и желае да стане това, като което е създадена, проста и права, богобоязлива и отбягваща злото (Иов, 1:1). Защо да не може да се отдалечи от

онова, към което е могла да се приближи? Защо да не може да пристъпи към това, от което е могла да отстъпи? За тези две неща обаче, нека да кажа, следва да възлагаме упование на благодатта, а не на природата, но дори не и на усърдието. Защото премъдростта надвива на злобата (Прем., 7:30)⁵⁴, а не усърдието или природата. И не липсва основание да се уповаваме: душата може да се обърне към Словото. Пред Словото не е безплодно знатното сродство на душата, което обсъждаме вече три дни – и устойчивото подобие засвидетелства това сродство. Удостоявайки подобната по природа Нему, Словото я приема в общуване на духа (Фил., 2:1). Положително и според порядъка на природата подобното търси подобно. Гласът на дирещия зове: *Обърни се, Суламито, обърни се*⁵⁵, *да те погледаме!* (Песен на песн., 7:1). Ще погледа подобната Нему Който не виждаше неподобната Му; но и себе си ще покаже за гледане. *Знаем*⁵⁶, *че, кога стане явно, ще бъдем подобни Нему, защото ще Го видим, както си е* (I Иоан, 3:2). Смятай, следователно, че по-скоро поради трудност, отколкото поради невъзможност идва онова питане: *Господи, кой е подобен Тебе?* (Пс., 34:10).

8. Или ако това одобряваш повече, този глас е на удивляващия се. Без съмнение е удивително и изумително онова подобие, което съзерцанието на Бога придружава, или по-скоро: което съзерцанието на Бога е; аз обаче казвам: в любовта. Любов е онова съзерцание, онова подобие. Кой не би се изумил пред любовта на Бога, презрян и призоваващ обратно? Заслужено е изобличен онзи несправедник (Пс., 49:21), когото по-горе споменахме, приписващ си Божието подобие, когато, обичайки неправдата, не може да обича нито себе си, нито Бога. Понеже, знаеш, писано е: *Който обича неправдата, мрази своята душа* (Пс., 10:5)⁵⁷. Щом, следователно, бъде отстранена неправдата, причиняваща неподобието,

⁵⁴ Сrv. текста от Вулгатата: *sapientiam autem non vincit malitia*; в бълг. синодален превод: „а на премъдростта не надвива злобата“ (бел. пр.).

⁵⁵ Сrv. „Обърни се, обърни се, Суламито, обърни се, обърни се“ (бел. пр.).

⁵⁶ Сrv. „Знаем само“ (бел. пр.).

⁵⁷ Във *Versio Gallicana* на Псалмите този библейски текст гласи: *qui autem diligit iniquitatem, odit animam suam* – при Бернар е даден по този начин (само с тази разлика, че липсва *autem*). Сrv. същия пасаж от по-късната Йеронимова редакция *Versio juxta Hebraicum*, превод от староеврейски: *impiū autem et diligentem iniquitatem odit anima eius*; и бълг. синодален превод: „а душата Му мрази нечестивеца и насилника“ (бел. пр.).

каквото онова „донејде“ (I Кор., 13:10) представлява, ще настане единение на духа, взаимно съзерцание и взаимна любов. Защото кога дойде съвършеното, това „донејде“ ще изчезне (I Кор., 13:10); и ще има между Словото и душата чиста и преизобилна любов, пълно признание, открито съзерцание, крепко свързване, неразделно общуване, съвършено подобие. Тогава душата ще познава, както и биде позната (Кор., 13:12); тогава ще възлюби, както е възлюбена; и младоженецът ще се радва на невестата (Ис., 62:5), познаващ и познаван, обичащ и обичан, Иисус Христос, Господ наш, който е над всичко Бог, благословен вовеки, амин (Рим., 9:5).

Превод от латински език: **Мария Ванева**

Редакция: **Ива Манова**